

Marek Karczewski

Dynamika symbolu w Ap 12,3-4a

Studia Elbląskie 4, 203-223

2002

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

DYNAMIKA SYMBOLU W Ap 12,3–4a

Treść: — I. Wstęp. — II. Znak. 1. Symbol, który należy odszyfrować. 2. Na czy w niebie? 3. Zaproszenie do interakcji. — III. Smok. 1. Terminologia i koncepcje teologiczne. 1.1. Δρακων — wieloznaczność terminu. 1.2. Kontekst mitologii pozabiblijnych. 1.3. Koncepcje teologiczne. 2. Obraz, który powstaje. 3. Charakterystyka. 3.1. Elementy statyczne. 3.2. Elementy dynamiczne. — IV. Konkluzja. — Zusammenfassung.

I. WSTĘP

Symbol apokaliptyczny, szczególnie w kontekście Apokalipsy według św. Jana, jest rzeczywistością bardzo złożoną. Modne ostatnio dyskusje na temat przydatności teorii lingwistycznych w badaniach literackich nad Apokalipsą prowadzą do podkreślania konstrukcji logicznej i filozoficznej symbolu, a także wskazują jego poliwalencję w relacji do historii. Problem, który porusza poniższy artykuł dotyczy dynamiki przesłania teologicznego związanej z Ap 12,3–4a. Intencjonalny brak precyzji w doborze terminologii, oryginalne przetworzenie funkcjonujących w kulturze religijnej symboli, ich kolejne wprowadzanie, kompletowanie obrazu symbolicznego, zwrócenie się ku odbiorcy — to wszystko sprawia, iż autor tekstu, wizjoner, opowiada o przedmiocie wizji w sposób niezwykły. W czym dokładnie wyraża się jego zmysł artystyczny? W jaki sposób rozwija się informacja teologiczna związana z wizją? Co powoduje, iż zamiast wykładu mamy przed sobą raczej tekst przeznaczony do medytacji, żywy obraz? Na powyższe pytania próbujemy odpowiedzieć analizując symboliczną figurę smoka w kontekście Ap 12,3–4a.

II. ZNAK

1. Symbol, który należy odszyfrować

Obok znaku niewiasty jako inny znak zostaje przedstawiony smok. Formuła wprowadzenia w Ap 12,3a pod względem struktury wykazuje pewne podobieństwa do 12,1a, chociaż zauważa się również konkretne różnice¹. Trzy elementy są niewątpliwie jednakowe: ukazanie się, znak i jego kollokacja.

¹ Dokładną analizę porównawczą przedstawia H. G o l i n g e r, *Das «grosse Zeichen»*, SMB 11, Würzburg – Stuttgart 1971, s. 110–118.

— «był widziany»

Forma bierna aorystu jest identyczna jak w przypadku pojawienia się znaku niewiasty. Podstawowe znaczenia terminu ὄραω to «widzieć, obserwować»². Nie bez znaczenia jest fakt, iż odpowiedniki ὄραω w języku hebrajskim i aramejskim są typowe dla opisów wizji profetycznych i ekstazy³. W sensie szerszym termin ten może oznaczać również «brać na serio, rozpoznawać, próbować, zauważać»⁴. W Apokalipsie według św. Jana ὄραω 57 razy występuje w aoryście (II) strony czynnej⁵ i tylko 7 razy jako inna forma gramatyczna⁶.

Forma strony biernej od ὄραω występuje tylko 3 razy, w 11,19; 12,1 i 12,3. Na pierwszym miejscu strona bierna wyraża sposób widzenia. Widzenie nie zależy od woli wizjonera, jest to wizja, objawienie, ukazanie się⁷. Wyjątkowa rzadkość w użyciu formy biernej aorystu w Ap mogłaby sugerować szczególny charakter tychże wizji. Dodatkowo — w kontekście całej wizji niewątpliwie forma ta może być traktowana jako *passivum theologicum*. Oznacza to, że autorem wizji, tym, który pozwala widzieć jest sam Bóg⁸.

— «inny znak» (ἄλλο σημεῖον).

Znak smoka znajduje się w relacji do «wielkiego⁹ znaku» niewiasty, Jest to «inny» znak — jednakże termin ἄλλο nie zawiera w sobie sugestii przeciwstawienia, które obserwuje się w rozwoju narracji Ap 12,1–6. Jest to znak oddzielny, różny od pierwszego¹⁰.

² W Nowym Testamencie ὄραω zasadniczo jest synimem βλέπω i θεωρέω; por. W. Micheli s, «ὄραω», *TWNT* V, 324.

³ Ez 8,1; 10,1; Za 5,1; 6,1; por. D. Vetter, «raah», *THAT* II 698 i F. Sieg, «Niewiasta» i «Syn» w *Apokalipsie Jana 12. Studium egzegetyczno-teologiczne*, Warszawa 1987, s. 101–102.

⁴ Por. J. Kremer, «ὄραω», *EWNT* II 1288.

⁵ Por. H. Blass-Deb, § 81,3. Jest to forma bardzo popularna w apokaliptyce; zob. H. Gollinger, *Das «grosse Zeichen»*, 75.

⁶ W 1,7 Jan mówi o wizji Jezusa, który przybędzie, natomiast w 22,4 o wizji oblicza Boga. Pozostałe dwa razy, użyte w trybie rozkazującym posiada również sens zwrócenia uwagi (por. 19,10; 22,9). Poza tym 13 razy używa się βλέπω (1,11.12; 3,18; 5,3.4; 9,20; 11,9; 16,15; 17,8; 18,9.18; 22,8) i 2 razy θεωρέω (11,11.12).

⁷ H. Kraft twierdzi, iż użycie formy gramatycznej trzeciej osoby oznacza, że nie chodzi o ekskluzywną wizję wizjonera, lecz podkreśla się ogólną dostępność, widzialność znaku D, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen 1974, s. 163.

⁸ W LXX strona bierna od ὄραω jest użyta często w opisach objawienia się chwały Bożej; por. W. Micheli s, «ὄραω», s. 324–326. W NT czasownik ὄραω w formie biernej występuje 20 razy. Poza tekstem Apokalipsy przedmiotem wizji (widzenia) są: Bóg: — Dz 7,2; Eliasz i Mojżesz: — Mt 17,3; Mk 9,4; Mojżesz: — Mk 7,26; anioł: — Łk 1,1; 22,43; Dz 7,30; Jezus Zmartwychwstały: — Łk 24,34; Dz 13,31; 26,16; 1 Kor 15,5.6.7.8; 1 Tm 3,16; jakiś człowiek we śnie: — Dz 16,9; języki jakby z ognia — Dz 2,3.

⁹ W Apokalipsie występuje 80 razy wobec 243 w całym NT.

¹⁰ «[...] nell'uso dell'Apocalisse l'aggettivo non ha mai il senso di „diversità” rispetto a una realtà precedente, ma soltanto quello di distinzione» (U. Vanni, *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1991, s. 242). O kontraście mówi U.B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, Gütersloh 1995², 231. Charakterystyka i zastosowania gramatyczne; por. H. Blass-Deb, § 64,6; 306.

Podstawowe znaczenia terminu σημειον to znak (dźwiękowy lub optyczny), charakterystyka, znaczenie przeciwne, które coś potwierdza¹¹. Należy także zauważyć, że znaczenie słowa ulegało ewolucji. W świecie greckim obok podstawowego znaczenia — znaku spoza obszaru doświadczenia religijnego — w określonych kontekstach nadaje się mu znaczenie teologiczne znaku, który odnosi się do przyszłości, symbolu, cudu¹². Bardzo ważny jest charakter symboliczny znaku¹³. Specjalnego, typowo biblijnego znaczenia nabiera σημειον w pismach judeo-hellenistycznych¹⁴. Pojawia się tu znaczenie znaku danego przez Boga lub Mojżesza w celu wzbudzenia wiary (Filon z Aleksandrii¹⁵, Józef Flawiusz¹⁶). W przekładzie Septuaginty σημειον odpowiada siedmiu różnym terminom hebrajskim użytym w tekście masoreckim¹⁷, spośród których najważniejszym jest *oth* (79 razy)¹⁸. Również *oth* generalnie może posiadać podwójne znaczenie — znaku, potwierdzenia, charakterystyki oraz znaku-cudu, manifestacja Boga. Znaki naturalne, które nie są wyraźnie określone jako cud, pełnią różne funkcje: odróżnienia¹⁹, przypominająca²⁰, potwierdzająca, życzenia lub ostrzeżenia²¹. Wyodrębnia się także znaki nadzwyczajne, zapowiadające, poprzez które prorocy przepowiadają

¹¹ Por. O.W. Bauer, *Wörterbuch*, 1495–1497; Liddell-Scott, 1593; K.H. Rengstorf, «σημειον», *TWNT* VII 199–268; O. Betz, «σημειον», *EWNT* II 574–575.

¹² R. Formesyn, «Le sêmeion johannique et le sêmeion hellénistique», *ETL* 38(1962), s. 861–881; S. Hofbeck, *Semeion. Der Begriff des „Zeichen“ im Johannesevangelium unter Berücksichtigung seiner Vorgeschichte*, Münsterschwarzach 1966, s. 57–66.

¹³ «[...] les σημεια au caractère extraordinaire ou miraculeux sont interprétés comme des présages, des signes symboliques et préfiguratifs» (R. Formesyn, «Le sêmeion johannique», 865).

¹⁴ Użycie w literaturze międzytestamentalnej, qumrańskiej, talmudycznej i rabinistycznej omawia S. Hofbeck, *Semeion*, 36–52.

¹⁵ «Ce sont des σημεια qui doivent prouver, et la preuve consiste dans le miracle. En d'autres termes, ces shmei'a sont pour Philon des miracles démonstratifs» (R. Formesyn, «Le sêmeion johannique», 869). Natomiast S. Hofbeck rozróżnia w pismach Filona znaki astrologiczno-kosmiczne, znaki matematyczne, literalne i teologiczne, por. S. Hofbeck, *Semeion*, 52–56. Podobnie K.H. Rengstorf, «σημειον», 220–221.

¹⁶ «[...] il doit provoquer la „foi“ dans les „paroles“ et dans la „mission“ du prophete» (R. Formesyn, «Le sêmeion johannique», 870). W celu pogłębienia tematu «znaku» w pismach Józefa Flawiusza zob. K.H. Rengstorf, «σημειον», 221–223.

¹⁷ Poza tym jako «σημειον» określane są: sygnał, bandera, sztandar, itp. (Lb 21,8–9; Iz 11,12; 13,2; 18,3; 28, 12,27; 33, 23); znak umówiony (Sdz 20,38); znak, kolumna (Ez 39,15); znak ognia (Jr 6,1); znak w podpisach (Ez 9,4,6); cud, znak, symbol (Wj 7,9; 11,9–10; 2 Krn 32,24); por. S. Hofbeck, *Semeion*, 1–35.

¹⁸ Podstawowe znaczenie to znak. W kontekście bardziej konkretnym: a. flaga plemiona; b. znak, który przypomina przeszłość; c. znak, który zapowiada przyszłość; d. znak potwierdzający słowa proroków; e. znak, który chroni przed niebezpieczeństwem; f. cud, por. W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig 1921¹⁷, 19; L. Koehler, W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, Leiden 1953, 23; F. Stolz, «oth», *THAT* I 91–95; por. K.H. Rengstorf, «σημειον», 207–217; zob. także C.A. Keller, *Das Wort OTH als „Offenbarung Gottes“*. Eine philologisch-theologische Begriffsuntersuchung zum Alten Testament, Basel 1946. Niestety nie udało się nam dotrzeć bezpośrednio do tej pozycji.

¹⁹ «Tout comme la parole, le signe contribue a la réalisation de la volonté souveraine de Yahvé» (R. Formesyn, «Le sêmeion johannique», 872).

²⁰ Por. Rdz 9,12.13.17; 17,11; Wj 13,9.16; 31,13–17, etc.); por. R. Formesyn, «Le sêmeion johannique», 872.

²¹ Por. R. Formesyn, «Le sêmeion johannique», 872–873. Jako życzenie por. Rdz 1,14; 1 Sm 14,10; Ps 74,9; Iz 66,19, jako magiczny, por. Iz 44,25.

wydarzenia z przyszłości (zob. Iz 20,3²²; Ez 4,1–4²³). W kontekście globalnym objawienia Bożego, znaczenie znaku, nawet nie cudownego, uzupełnia słowo i jest przez słowo uzupełniane²⁴. W LXX σημειον w sensie cudu występuje przede wszystkim w wyrażeniu σημεια και τερασα, znanym także w literaturze hellenistycznej²⁵. Termin τερας w odróżnieniu od poprzedniego odnosi się zawsze do wydarzenia ponadnaturalnego, nadzwyczajnego²⁶. Jako znak ponadnaturalny w kontekście LXX σημειον pełni funkcję demonstracyjną, potwierdzającą wiarygodność proroków (np. Wj 4,5; Pwt 13,2–5; Sdz 6,17) lub transcendencję Boga i Jego wyższość nad innymi bóstwami (np. Pwt 26,5–9; Ps 144,5–13; Mdr 10,16).

Również w Nowym Testamencie znaczenie σημειον zależy głównie od kontekstu²⁷. Niekiedy pojawia się razem z τερας w celu podkreślenia cudownego charakteru wydarzenia²⁸. Znaczenie teologiczne σημειον jest jednak zależne od koncepcji teologicznej autora konkretnej księgi. Inne jest znaczenie znaków czynionych przez Jezusa, inne tych, za którymi stoją siły zła²⁹. W ewangeliach, przede wszystkim w Ewangelii według św. Jana, znak nabiera często znaczenia profetycznego³⁰. W teologii Janowej wielkie znaczenie ma wymiar symboliczno-eschatologiczny znaków³¹.

W Apokalipsie według św. Jana można wyodrębnić trzy sposoby wyrażania się o znakach. Mówi się o znakach, które ukazały się (12,1,3), o znaku, który Jan widział (15,1) i o znakach czynionych (13,13,14; 16,14; 19,20).

W strukturze literackiej Apokalipsy pierwsze trzy użycia σημειον stanowią fundament sekcji «znaków» (11,15–16,16). Drugą grupę stanowią znaki, wyrażone w liczbie mnogiej, których twórcami są siły demoniczne. Na pierwszy plan wysuwa się ich znaczenie demonstracyjne. Poprzez działania niezwykle, ponadnaturalne,

²² Izajasz przyjmuje nakaz by wędrować przez trzy lata jako rozebrany i bosy. Jest to znakiem dla Egiptu i Etiopii.

²³ Obraz Ezechiela jest dla Izraelitów znakiem kary.

²⁴ R. Formesyn, «Le sèmeion johannique», 874.

²⁵ Połączenie tych dwóch określeń, podkreślające cudowny charakter znaku było znane także w pismach hellenistycznych: «Questo è il significato che l'espressione [...] che è per la prima volta in Polibio (II sec. a.C.), tradotto con *segnî e prodigi*» (O. Hofius, «σημειον», 997); por. K.H. Rengstorf, «σημειον», 205; H. Blatz, «τερας», *EWNT* III 838–840.

²⁶ «die ungeheurliche Erscheinung, das Götterzeichen, das Wunder» (W. Bauer, *Wörterbuch*, 1619–1620). W LXX występuje 115 razy.

²⁷ 77 razy w NT (Mt 13 razy; Mk 7 razy; Łk 11 razy; J 17 razy; Dz 13 razy; Rz 2 razy; 1 Kor 2 razy; 2 Kor 1 raz; 2 Tes 2 razy; Hbr 1 raz; Ap 7 razy).

²⁸ Por. Mt 24,24; Mk 13,22; J 4,48; Dz 2, 19.22.43.; 4,30; 5,12; 6,8; 7,36; 14,3; 15,12; 2 Kor 12,12; 2 Tes 2,9; Hbr 2,4.

²⁹ «Accanto ai miracoli operati da Dio stesso nel Nuovo Testamento si possono distinguere: a) i miracoli di Gesù; b) i miracoli dei suoi testimoni; c) il potere miracoloso degli elementi ostili a Dio» (O. Hofius, «σημειον», 999).

³⁰ Por. V. Mannucci, *Giovanni il vangelo narrante*, Bologna 1993, 97–102.

³¹ «I miracoli, di cui si accentua la natura, in questo caso sono contemporaneamente dei segni che, superando se stessi, indicano colui che agisce in essi: indicano cioè Gesù come il Cristo di Dio, che porta la pienezza della salvezza escatologica» (O. Hofius, «σημειον», 1000); «Il tutto orientato verso una domanda essenziale: chi è veramente Gesù» (J.-O. Tuñi, X. Alegre, *Scritti giovannei e lettere cattoliche*, Bologna 1999, 31); por. K.H. Rengstorf, «σημειον», 241–257; P. Riga, «Signs of Glory: The Use of „Semeion” in the St. John’s Gospel», *Interpretation* 17(1963), s. 402–424; S. Hofbeck, *Semeion*, 67–157.

wywołując podziw ludzi, siły zła próbują na nich wpływać. Autorem tych cudownych, lecz demonicznych znaków jest ktoś, kto znajduje się w obszarze rzeczywistości ziemskiej. Jest jasne, iż znaki, które widziane są na (w) niebie są powodowane przez Boga.

Bardzo skondensowana zawartość σημεϊων w 12,1.3 i 15,1 zdaje się sugerować, iż mamy przed sobą wizję niezwykle, cudowną, zawierającą istotne przesłanie symboliczne³².

2. Na niebie czy w niebie?

Zarówno znak niewiasty jak i smoka znajduje się w kontakcie ze sferą nieba. Dwuznaczność stwierdzenia «na niebie» lub «w niebie» — powoduje nie kończąca się dyskusję egzegetów i argumentację na korzyść jednej z interpretacji³³. Chociaż w w. 1.3. znaczenie wyrażenia jest nie do końca jasne, ukazanie znaków (wizji) i bierność wizjonera zdają się przemawiać na korzyść interpretacji, która przedstawia niebo jako wielki, niezwykle dobrze widoczny ekran.

W Ap niebo³⁴ posiada generalnie dwa podstawowe sensy: fizyczny i duchowy, transcendentalny. Wyrażenie „na/w niebie” występuje w Apokalipsie 18 razy,

³² Na temat charakteru symbolicznego znaku komentatorzy wyrażają się w następujący sposób: «In der Bezeichnung „σημεϊων” liegt ein Hinweis auf ihren Symbolcharakter» (H. Gollinger, *Das «grosse Zeichen»*, 168); «[...] un messaggio che esige una decodificazione. [...] per comprenderlo nel suo valore occorre svilupparlo e oltrepassarlo» (U. Vanni, *L'Apocalisse*, 230); «Der Seher der Apokalypse schaut apokalyptische Zeichen als eindrückliche, symbolisch gemeinte Szenen im Himmel, die in ein dramatisches Geschehen übergehen» (O. Betz, «σημεϊων», 574–575). F. Sieg widzi tu przede wszystkim „obraz”, por. F. Sieg, «Niewiasta» i «Syn» w *Apokalipsie Jana 12*, 105. Jako «portent» por. ad es. B.M. Metzger, *Breaking the Code: Understanding the Book of Revelation*, Nashville 1993, 73. D.E. Aune sugeruje, iż jest to aluzja do konstelacji gwiazdnej: «[...] here and in v 1 the term very likely refers to a constellation» (Id, *Revelation 6–16*, WBC 52b, Nashville 1998, 682).

³³ «In conclusion it can be stated that the study [...] in text and context argues for a consistent translation of the phrase throughout the Apocalypse: in heaven» (B.J. Le Frois, *The Women Clothed with the Sun (Ap 12). Individual or collective: An Exegetical Study*, Roma 1954, 91). «[...] viene situato nella zona della trascendenza di Dio: appare anch'esso, „nel cielo” (U. Vanni, *L'Apocalisse*, 242). Większość egzegetów uważa jednak, że znak pojawia się na niebie; por. H.B. Swete, *The Apocalypse of St John*, London 1907², 147; R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Edinburgh 1920, I 314; E.B. Allio, *Saint Jean. L'Apocalypse*, Paris 1921, 157; Ch. Brüttsch, *La Clarté de l'Apocalypse*, Geneve 1966, 199; E. Lohse, *L'Apocalisse di Giovanni*, Brescia 1974, 123; H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, 163–164; H. Ritt, *Offenbarung des Johannes*, Würzburg 1986, 65; U.B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, 231; F. Sieg, «Formuła wstępna Ap 4,1–2a na tle tradycji», *ZN KUL* 1–2(1997), s. 112, etc.

³⁴ «Niebo» jako sfera boska najprawdopodobnie: 3,12; 10,1; 10,8; 11,12.15; 13,6; 14,2.13; 18.1.4.20; 19,1.14; 20,1; 21,2.10. Jako fizyczna część wszechświata: 5,13; 6,13.14; 8,10; 11,6; 13,13; 16,21; 18,5; 20,9.11; 21,1. Jako przestrzeń wizji: 4,1.2; 8,1; 11,19; 15,1.5; 19,11. Podwójne znaczenie nieba funkcjonowało w mitologii greckiej (por. H. Traub, «ουρανος», *TWNT* V 496–501) oraz w Starym Testamencie (por. G. von Rad, «ουρανος», *TWNT* V 501–512). Greckie «ουρανος» odnosi się do hebrajskich pojęć — niebios (*szamaim*) oraz — nieboskłon (*rekijah*). Podobne znaczenie posiada niebo w Nowym Testamencie (por. U. Schoenborn, «ουρανος», *EWNT* II 1328–1338). Liczba mnoga „niebiosa”, nawiązująca do języka hebrajskiego, w obrębie Apokalipsy występuje tylko raz (12,12) podczas, gdy np. u Mt 55 razy.

z tego 5 razy w Ap 12³⁵. Oprócz 12,1.3 gdzie zdaje się przeważać kontekst dostępności wizji, w 12,7.8.10 następuje konkretyzacja. O ile jeszcze w 12,7 można by dopatrywać się znaczenia ekranu o tyle w w. 8.10. bez wątpienia niebo odnosi się do transcendencji, rzeczywistości boskiej. Sugeruje się niekiedy, że należy rozróżnić dwie koncepcje nieba — jako miejsca zarezerwowanego dla Boga, z Jego tronem w centrum (por. Ap 4,1–2) — oraz jako pola bitwy (Ap 12,7)³⁶.

Najprawdopodobniej w Ap 12 następuje przesunięcie akcentów. Niebo jest zarazem miejscem wizji; z drugiej strony posiada symboliczne odniesienie do rzeczywistości pozaziemskiej. Znaczenie nieba w kontekście 12,1.3 podporządkowane jest sytuacji rozpoczynającej się nowej wizji — to znaczy — jej transparencji, wyrazistości. Nie oznacza to jednak, że niebo nie odnosi się do rzeczywistości boskiej³⁷. Jedyne Bóg jest prawdziwym Panem i Stwórcą nieba (por. Ap 10,6; 11,13; 16,11)³⁸. Niebo, miejsce wizji, symbol transcendencji, pozostaje poza zasięgiem człowieka. Powtórzenie wyrażenia „na/w niebie” w Ap 12,1 i 3 stawia pierwszy i drugi znak na tym samym poziomie.

3. Zaproszenie do interakcji

W odróżnieniu do pierwszego znaku, drugi poprzedza formuła wprowadzająca και ἰδου. Jest ona typowym semityzmem³⁹ i odpowiada hebrajskiemu *hinneh*. (393 razy w TM). Pod względem gramatycznym forma grecka pochodzi od ὀπαιω i wyrażona jest w drugiej osobie liczby pojedynczej aorystu strony czynnej. W formule και ἰδου występuje bardzo często w Septuagincie⁴⁰ i w pismach Nowego Testamentu⁴¹. W Apokalipsie ἰδου występuje 26 razy, z tego 12 razy z και. W Ap 12,3 ἰδου poprzedza coś nowego, zaskakującego. W relacji do odbiorców treści Apokalipsy wyrażenie και ἰδου służy jako wezwanie do przyjęcia postawy maksymalnej uwagi⁴². Literalnie και ἰδου znaczy tyle co «zwróć uwagę, popatrz, zobacz». Najprawdopodobniej, naturalnym środowiskiem, w którym dokonuje się dekodyfikacja znaku jest wspólnota liturgiczna⁴³. Przesłanki, które mogły-

³⁵ Związane z wizją w 15,1. W 4,1 Jan wstępuje do nieba. W 4,2 mówi się o tronie, który jest umieszczony w niebie. 5,3 przedstawia sytuację przed otwarciem księgi, natomiast 5,13 — istoty, które są w niebie. W 8,1 mówi się o ciszy, która zapadła po złamaniu siódmej pieczęci. 11,19 przedstawia otwarcie świątyni Boga w niebie i wizję arki przymierza. 13,6 odnosi się do mieszkańców nieba. W 14,17 anioł wychodzi ze świątyni mieszczącej się w niebie. Podobny opis znajduje się w 15,5 — otwarty zostaje Namiot Przymierza w niebie. 19,1 wspomina o głosie z nieba. W 19,14 pojawiają się zastępy, które kroczą w ślad jeźdźca na białym koniu.

³⁶ J.-N. Aletti, «Essai sur la symbolique céleste de l'Apocalypse de Jean». *Christus* 28(1981), s. 44.

³⁷ Podobnie E. Corsini, «La donna e il dragone», *Ricerche storico-bibliche* 6(1994), s. 259.

³⁸ Por. G. von Rad, «ὄρανος», 519–529.

³⁹ Por. H. Blass-Deb, § 442_{5a}.

⁴⁰ 341 razy z koniunkcją και pośród 1065 wszystkich zastosowań.

⁴¹ 75 razy na 200 wszystkich. Poza Ap tylko u Mt (28 razy), Łk (26 razy) i Dz (8 razy).

⁴² Por. W. Bauer, *Wörterbuch*, 753–754.

⁴³ «L'Apocalisse presenta un testo da leggere nell'assemblea liturgica, è un testo da codificare da parte del soggetto interpretante. Di conseguenza vale come una costante: rispettare il carattere liturgico del libro» (P. Farkas, *La «donna» di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive*, TGST 25, Roma 1997, 194); zob. także: P. Prigent, *L'Apocalisse di San Giovanni. Traduzione e commento*,

by na to wskazywać są liczne. Już na wstępie księgi staje się jasne, że jej zawartość skierowana jest przede wszystkim do wspólnoty. W Ap 1,3 wspomina się bezpośrednio lektora i słuchaczy. W następnych wersetach (Ap 1,4–8) można odkryć strukturę dialogu, który na podstawie jego treści możemy określić jako dialog liturgiczny⁴⁴. Podobny dialog liturgiczny znaleźć można na końcu księgi (Ap 22,16–21)⁴⁵. Obfita terminologia i symbolika związana z kultem⁴⁶, pozostałe teksty liturgiczne⁴⁷, pokrewne formy literackie, np. hymny i doksologie⁴⁸, pozwalają dostrzec właśnie wspólnotę chrześcijan, biorących udział w liturgii jako podstawowe, naturalne środowisko, w którym ich ziemskie życie styka się z rzeczywistością pozaziemską. Członkowie wspólnoty, włączeni w niebiańską liturgię są zaproszeni, aby wsłuchać się w głos Ducha, który przemawia i rozważać słowa skierowane do nich w konkretnej sytuacji historycznej⁴⁹. Pragnienie Jana, autora Apokalipsy, aby w niektórych momentach wzbudzić w słuchaczach maksimum uwagi zauważa się nie tylko w zawartości przesłania, lecz także z wielkim

Roma 1985, 756. Niektórzy sugerują, że Apokalipsa oparta jest na strukturze jakiejś liturgii, por. S. L ä u c h l i, «Eine Gottesdienstordnung in der Johannesoffenbarung», *Theologische Zeitschrift* 16(1960), s. 359–378.

⁴⁴ Por. U. V a n n i, «Liturgical Dialogue as a Literary Form», s. 348–372.

⁴⁵ Por. U. V a n n i, *Apocalisse*, 84–86; P. P r i g e n t, *L'Apocalisse*, 722–724; M.A. K a v a n a g h, *Apocalypse* 22,6–21.

⁴⁶ Np. «ἄμην» (por. 1,7; 5,14; 7,11; 19,4; 22,20) lub «ἁλλήλουια» (por. 19,1.3.6). Inne symbole liturgiczne to m.in. siedem świeczników, szaty kapłańskie Jezusa (por. 1,12–13), harfy (5, 8), złota kadzielnica (8,3), ołtarz (6,9; 8,3–5), itd. Szczególnie miejsce zajmuje problem „dnia Pańskiego” (1,10), dnia, w którym najprawdopodobniej odbywała się liturgia wspólnotowa; por. U. V a n n i, *L'Apocalisse*, 87–97; C. D o g l i o, «Il tempo è vicino», *Parola, Spirito e Vita* 36(1997), s. 240–243.

⁴⁷ Jako echo liturgii synagogałnej postrzega je M. M o w r y, «Revelation 4–5 and Early Christian Liturgical Usage», *JBL* 71(1951), s. 75–84. Wydaje się być przesadzona opinia Ch.H. Giblina, iż Ap 4,5–6a stanowi klucz do interpretacji całej Apokalipsy, por. Id., «From and before the Throne: Revelation 4:5–6a Interpreting the Imagery of Revelation 4–16», *CBQ* 60(1998), s. 500–513. Na temat charakteru liturgicznego Ap zob. także P. P r i g e n t, «Le symbole dans le Nouveau Testament», *RSR* 49(1975), s. 101–115; L.J. L i e t a e r t P e e r b o l t e, *The Antecedents of Antichrist*, Leiden – New York – Köln 1996, 117. Natomiast D.E. Aune sugeruje, że temat liturgii w Apokalipsie należy rozpatrywać w kontekście wpływu imperialnych ceremonii rzymskich oraz polemiki przeciwko hellenistycznym praktykom magicznym; por. Id., «The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial», *Bible Review* 28(1983), s. 5–26, e Id. «The Apocalypse of John and Gracco-Roman Revelatory Magic», *NTS* 33(1987), s. 481–501.

⁴⁸ Por. Ap 1,6; 4,8.11; 5,9–10.13–14; 7,10.12; 11,15.17–18; 15,3–4; 16,5–6; 19,1–2.5.6–8.

⁴⁹ ««ακουω» występuje w tekście Ap 43 razy, spośród których tylko 12 razy nie odnosi się do Jana. Przedmiotem słuchania jest: prorocstwo (1,3; 22,18); wołanie Ducha i Oblubienicy (22,17); to co Duch mówi do Kościołów (2,7.11.17.29; 3,6.13.22) oraz co jest oznajmiane (13,9). Zarówno w listach jak i w 13,9 ważną rolę spełnia formuła „kto ma uszy”, posiadająca znaczenie mądrościowe, zachęcająca do podjęcia pogłębionej refleksji (por. 13,18). Ucho nie jest bowiem tylko organem słuchu, lecz „como la sede o capacidad plena de oír que incluye el proceso completo de oír, y, por tanto, de atención y comprensión”, (F. C o n t r e r a s M o l i n a, *El Espíritu en el libro del Apocalipsis*, Salamanca 1987, 74). «È questo gruppo (l'assemblea liturgica) che deve „avere orecchio”, „mente che ha sapienza” e impegnarsi ad accogliere il simbolo partendo dalla sua formulazione scritta, passando attraverso la tensione del μυστηριον fino all'interpretazione sapienziale della realtà storica» (U. V a n n i, *L'Apocalisse*, 72). «Nur wer hören kann, wem also Gott das Zuhören gibt, wird das Gesagte verstehen; nur an ihn wendet sich der Weckruf.» (U.B. M ü l l e r, *Die Offenbarung des Johannes*, 93); por. B. M o r i c o n i, *Lo Spirito e le Chiese*, Roma 1983, s. 66–75; G.K. B e a l e, «The Hearing Formula and the Visions of John in Revelation», w: *A Vision for the Church. Studies in Early Christian Ecclesiology*, red. M.Ch. Bockmuehl, M.B. Thompson, Edinburgh 1997, s. 167–179.

prawdopodobieństwem w specyficznym użyciu form gramatycznych, z punktu widzenia norm gramatycznych — błędnych (np. niezgodność form w Ap 1,5)⁵⁰. W ten sposób lektura tekstu prowadzi bardziej do medytacji niż do zwykłej percepcji treści⁵¹. Jak okaże się w trakcie dalszej egzegezy tekstu, wspólnota liturgiczna jest nie tylko biernym odbiorcą. Jest ciągle inspirowana, aby współpracować z autorem tekstu i współtworzyć to co on rozpoczął⁵².

II. SMOK

1. Terminologia i koncepcje teologiczne

a) Δρακων — wieloznaczność terminu

Termin *δρακων* w tekście Nowego Testamentu występuje tylko w Apokalipsie według św. Jana⁵³. W związku z tym w celu określenia znaczenia terminu *δρακων* konieczne jest odniesienie się do literatury hellenistycznej i w szczególności do Septuaginty.

W świecie hellenistycznym *δρακων* oznacza węża, w szczególności ogromnych rozmiarów lub węża morskiego⁵⁴. Obok rzeczownika *δρακων* występują również formy czasownikowe od *δρακωμαι* posiadające szeroką gamę znaczeń od „patrzyć” do „być żywotnym”⁵⁵. *Δρακων* pojawia się w *Iliadzie* Homera⁵⁶ oraz w języku łacińskim jako *draco* w *Eneidzie* Wergiliusza⁵⁷.

⁵⁰ Na temat podobnych problemów gramatycznych w Ap, zob. H. Blass-Deb, § 136. «Anche le durezze grammaticali potrebbero avere, in questa ipotesi, un loro ruolo: interrompendo bruscamente la continuità del discorso, esse stimolano l'assemblea che ascolta a un'attenzione e concentrazione particolare» (U. Vanni, *L'Apocalisse*, 109).

⁵¹ U. Vanni, *L'Apocalisse*, 109.

⁵² «Vuole a tutti i costi che il lettore-ascoltatore sia coinvolto attivamente, completando quel processo di creatività che ha indotto l'autore a formulare il simbolo» (U. Vanni, *L'Apocalisse*, 59). «[...] si dovrebbe ricordare che i lettori dell'Apocalisse delle grandi città della provincia d'Asia erano di continuo sollecitati dalle possenti immagini della visione romana del mondo. L'architettura civile e religiosa, l'iconografia, le statue, i rituali e le feste, persino la meraviglia visiva di „miracoli” architettati con abilità [por. Ap 13,13–14] nei templi — tutto contribuiva a produrre forti impressioni visive del potere di Roma imperiale e dello splendore della religione pagana» (R. Bauckham, *La teologia dell'Apocalisse*, Brescia 1994, 31).

⁵³ Na temat innych form *hapax legomenon* w Ap, zob. É. Delebecque, *L'Apocalypse de Jean*, Paris 1992, 55–58.

⁵⁴ «„δρακων” schon von den Alten von „δρακωμαι” begleitet, bedeutet die Schlange, besonders die Riesenschlange, auch die Seeschlange» (G.W. Foerster, «δρακων», *TWNT* II 284).

⁵⁵ Por. J. Liddell-Scott, 379.448.

⁵⁶ «In Greek classical tradition *ζακων* usually designates a python o serpent, especially one sent by gods as omen. In on passage in the *Iliad* (11,26 ff) two three headed dragons are said to be reaching up the side of Agamemnon's corselet» (N.K. Kiessling, «Antecedents of the Medieval Dragon in Sacred History», *JBL* 89[1970]169). O *Iliadzie* 2,308 mówi R. Bauckham, *The Climax of the Prophecy*, 188 nota 40.

⁵⁷ Virgilius, *Aeneida*, 2,207, cytowane przez R. Bauckham, *The Climax of the Prophecy. Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh 1993, 188 nota 40.

W tekście Septuaginty $\delta\rho\alpha\omega\nu$ występuje 36 razy⁵⁸ i prezentuje jeszcze większą różnorodność znaczeń⁵⁹. Porównanie z tekstem masoreckim prowadzi do następujących konkluzji:

— najczęściej używa się terminu $\delta\rho\alpha\omega\nu$ jako tłumaczenie *tannin* — wąż⁶⁰, potwór morski, wielka ryba⁶¹ lub szakal⁶², niekiedy w odniesieniu do form pokrewnych gramatycznie *tannim* — potwór mityczny lub krokodyl⁶³ oraz *tan* — szakal⁶⁴;

— inne terminy hebrajskie, tłumaczone jako $\delta\rho\alpha\omega\nu$ to *lewiatan* — Lewiatan⁶⁵, potwór morski⁶⁶, krokodyl⁶⁷ oraz *nahasz* — wąż⁶⁸. Rzadziej $\delta\rho\alpha\omega\nu$ kojarzony jest wężem jadowitym⁶⁹, młodym lwem⁷⁰ lub kozłem, przewodnikiem stada⁷¹.

Na pierwszy plan wysuwa się zatem koncepcja potwora morskiego, pojmowanego jako wielkiego węża, rybę lub jako coś niesamowitego, niespotykanego. Zastanawiające są inne znaczenia, które sprawiają, iż w określeniu znaczenia $\delta\rho\alpha\omega\nu$ decydujące znaczenie ma bezpośredni kontekst literacki.

Powstaje pytanie: w czy w analizie terminu $\delta\rho\alpha\omega\nu$ jak symbolu wystarczy ograniczyć się do kontaktów semantycznych? Jaką rolę w naświetleniu znaczenia symbolu apokaliptycznego mają teksty pozabiblijne? Jakie zabarwienie teologiczne posiada $\delta\rho\alpha\omega\nu$ w Starym Testamencie?

b) Kontekst mitologii pozabiblijnych

Najbardziej charakterystycznym kontekstem, w którym odwołuje się do figur mitycznych potworów są opisy stworzenia świata. W *Enuma Elisz* (4,125–5,66)⁷² jednym z antagonistów w pierwotnej walce o porządek wszechświata jest Tiamat,

⁵⁸ Por. Wj 7,9.10.12; Pwt 32,33; Est 11,6 (1 le); 10,7 (3d); Ps 73,13.14; 90,13; 103,26; 148,7; Ody 2,33; Job 4,10; 7,12; 20,16; 26,13; 38,39; 40,25; Mdr 16,10; Syr 25,16; PsSal 2,25; Am 9,3; Mich 1,8; Iz 27,1; Jr 9,10; 27,8; 28,34; Lam 4,3; Ez 29,3; 32,2; Dn Bel 22.25.26.27; por. E. Hatch, H.A. Redpath, *A Concordance to the Septuagint*, Grand Rapids 1987, I 348.

⁵⁹ Wydaje się być zbyt uproszczone tłumaczenie «dragon, serpent» w: J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Stuttgart 1992, I 121.

⁶⁰ Por. Wj 7,9.10.12; Pwt 32,33; Ps 91,13.

⁶¹ Por. Ps 74,13; 148,7; Job 7,12; Iz 27,1; Jr 50,8; 51,34 [LXX: Jr 27,8; 28,34]; W. Gesenius, *Handwörterbuch*, 884; por. J. Day, «Leviathan», *AnchorBD* IV 295–296; J.A. Emerton, «Leviathan and *ln*: the Vocalization of the Ugaritic word for the dragon», *Vetus Testamentum* 32(1982), s. 327–331.

⁶² Lam 4,3.

⁶³ Por. M. Greenberg, *Ezekiel 21–37*, New York 1997, s. 601; Koehler-Baumgartner, 1034.

⁶⁴ Mich 1,8; Jr 9,10; por. W. Gesenius, *Handwörterbuch*, 883; P. Raymond, *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, Roma 1995, 454.

⁶⁵ Por. W. Gesenius, *Handwörterbuch*, 328; P. Raymond, *Dizionario*, 211.

⁶⁶ Por. Ps 74,14; 104,26; Is 27,1.

⁶⁷ Job 40,25.

⁶⁸ Job 26,13; Am 9,3; por. W. Gesenius, *Handwörterbuch*, 449.

⁶⁹ Job 20,16; por. W. Gesenius, *Handwörterbuch*, 669.

⁷⁰ Job 4,10; 38,39; por. W. Gesenius, *Handwörterbuch*, 358; P. Raymond, *Dizionario*, 202.

⁷¹ «Leitböcken der Herde» (W. Gesenius, *Handwörterbuch*, 629); P. Raymond, *Dizionario*, 326; por. Ger 50,8 (27,8 LXX).

⁷² Por. N. Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth*, Princeton 1987, s. 48–50.

do której według niektórych nawiązuje smok z Apokalipsy⁷³. Wizerunek Tiamat w *Enuma Elisz* nie jest jednoznaczny. Raz Tiamat jest przedstawiana jako byt, który Marduk rozrywa na dwie części, aby stworzyć wszechświat (4,138), innym razem jest utożsamiona z oceanem (4,140) lub jest potworem posiadającym ogon (5,59). Buntownicza Tiamat zostaje pokonana przez Marduka i jest materiałem, z którego formuje on wody niebieskie i ziemię. Tradycja zawarta w *Enuma Elisz* jest klasycznym ujęciem funkcji potworów mitycznych w momencie stworzenia i nie jest obca tekstom staro- i międzytestamentalnym.

Powiązanie figury jakiegoś smoka lub węża z morzem była bardzo istotna, ponieważ smok jest postrzegany jako twór chaotyczny, groźny, który zagraża porządkowi świata skonstruowanemu według woli bogów⁷⁴. Motyw figury „smoczej”, potwora morskiego, buntownika i pokonanego spotykamy w mitologii ugaryckiej⁷⁵, w opisie walki między Baalem i Yamem, mitologiczną postacią związaną z morzem⁷⁶. O typach węży i smoków w kontekście chaotycznego charakteru morza mówi się także w mitologiach akadyjskich⁷⁷ i kananejskich⁷⁸. Smocze figury występują w mitologiach egipskich oraz hellenistycznych⁷⁹. Możliwe odniesienie Ap 12 do konkretnego mitu „międzynarodowego”⁸⁰ dotyczącego konfliktu pomiędzy jakąś boginią, jej synem i jakimś smokiem lub wężem, aczkolwiek nie zupełnie pozbawiona znaczenia, jest poddawana dziś pod wątpliwość⁸¹.

⁷³ Por. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos In Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und Ap Joh 12*, Göttingen 1895, s. 379–382; A. Yarbro Collins, *The Combat Myth in the Book of Revelation*, HDR 9, Missoula 1976, s. 117–119; P. Richard, *Apocalypse: A People's Commentary on the Book of Revelation*, New York 1995, s. 101; E. Cothenet, *Il messaggio dell'Apocalisse*, Leumann 1997, s. 96.

⁷⁴ «Sie [die Schlange] spielt zunächst in der persischen, babylonisch-assyrischen, ägyptischen und griechischen Mythologie eine große, im wesentlichen ähnliche Rolle als eine in der Urzeit und in der Endzeit Gott feindliche Chaosmacht» (G.W. Foerster, «δρακων», 284); por. A. Yarbro Collins, *The Combat Myth*, s. 76–79.

⁷⁵ «Yam and Mot are of indeterminate shape, though Mot butts like a bull and bites like a serpent. Anat contends with various monster among whom is a seven-headed serpentine creature» (M.K. Wakeman, *God's Battle with the Monster*, 43); por. P. Xella, «Baal et la mort», s. 83–99.

⁷⁶ Por. M.K. Wakeman, *God's Battle with the Monster. A Study in Biblical Imagery*, Leiden 1973, s. 37–42; A. Yarbro Collins, *The Combat Myth*, 77; H. Wildberger, *Jesaja. Kapitel 13–27*, BKAT 17, Neukirchen – Vluyn 1982, s. 1005–1006; P. Xella, «Baal et la mort», w: *Apocalypses et voyages dans l'au-dela*, red. C. Kappler, Paris 1987, s. 88–89; R. Bauckham, *The Climax of the Prophecy*, s. 186–187; H. Ulland, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes*, TANZ 21, Tübingen – Basel 1997, s. 195.

⁷⁷ A. Yarbro Collins, *The Combat Myth*, 77.

⁷⁸ Por. F.M. Cross, *Canaanite Myths and Hebrew Epic*, Cambridge 1973; J. Day, *God's Conflict with the dragon and the sea*, Cambridge – London – New York – New Rochelle – Melbourne – Sydney 1985; J.H. Grønbaek, «Baal's Battle with Yam-a Canaanite Creation Fight», *JStOT* 33(1985), s. 27–44.

⁷⁹ Por. J. Fontenrose, *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origin*, Berkeley – Los Angeles 1959, 80–82.185.209; 243.356.500.

⁸⁰ A. Yarbro Collins, *The Combat Myth*, 66.79.

⁸¹ Zob. M. Karczewski, «Między historią idei a oryginalnością Ap 12 — w poszukiwaniu metody interpretacji», *Studia Elbląskie* II(2000), s. 219–236.

3. Koncepcje teologiczne

Potwór morski

W kontekście stworzenia i dominacji nad stworzeniem

Pierwsza grupa tekstów, która może stanowić punkt wyjścia dla Janowej, apokaliptycznej koncepcji smoka przedstawia δράκων jako część świata morskiego. Jest on jednym z potworów morskich, ukrytym w odmętach. Właśnie potwory morskie są pierwszymi⁸² stworzeniami żywymi (zob. Rdz 1,21). Jedyne Bóg jest Panem morza, potworów i smoków⁸³. Niezwykłość potworów morskich związana jest z symboliką morza, rzeczywistości chaotycznej, niebezpiecznej, przerażającej człowieka⁸⁴. Temat całkowitej władzy Boga nad stworzeniem, akcentującej autorytet Boga wobec potworów morskich poruszany jest często w księdze Joba, w Psalmach, u Amosa i w niektórych tekstach międzytestamentalnych⁸⁵. Smoka należy nadzorować (Job 7,12). Jedyne Bóg dominuje nad Rahab⁸⁶ i przebija smoka-węża (Job 26,13-14). W Job 40,7-41,26⁸⁷ obok Lewiatana⁸⁸ (δράκων) pojawia się Behemot⁸⁹ (θηρτα). Tożsamość stworów nie jest jasna⁹⁰. Dla człowieka są one jednakże agresywne, niebezpieczne i budzą lęk⁹¹.

⁸² «[...] es mag bewußt gewählt sein zu Beginn der Erschaffung des Lebendigen» (C. Westerman, *Genesis. Kapitel 1-11*, BKAT 1, Neukirchen – Vuyln 1983³, s. 190).

⁸³ «Much discussion has focused on the identity of the enormous marine creatures, which in three Old Testament texts are juxtaposed with the name of dragonsque creatures who have met, or will meet, defeat at God's hands» (V.P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 129, por. 130). Nt. pokojowego usposobienia potworów morskich w Rdz 1,21, zob. L. Alonso Schökel, C. Carniti, *I salmi*, Roma 1993, II, 872; por. P. Raymond, *L'eau, sa vie et sa signification*, s. 189-193; M.K. Wakeman, *God's Battle with the Monster*, s. 68-79.

⁸⁴ «E il mare è, nel mondo antico, la dimora della morte, del caos primitivo, origine e fine di ogni cosa, il luogo dove tutto inizia e tutto finisce, l'universo che precede la nascita e segue la morte. Sovente viene personificato come mostro, nemico di Dio e degli uomini. Il mare è un mondo ambiguo, ostile e pericoloso, all'opposto dell'universo della vita» (J.L. Ska, «Creazione e liberazione nel Pentateuco», w: *Creazione e liberazione nei libri dell'Antico Testamento*, praca zbiorowa, Leumann 1989, 14); zob. także J. Day, *God's Conflict with the dragon and the sea*, s. 49-56; P. Achtemeier, «Person and Deed», *Interpretation* 16(1962), s. 171-172; B. Costacurta, *La vita minacciata. Il tema del paura nella Bibbia Ebraica*, AnBib 119, Roma 1997², s. 196-197.

⁸⁵ Syntetyczny przegląd kwestii przedstawia P. Raymond, *L'eau, sa vie et sa signification*, s. 189-193.

⁸⁶ Syntetyczne omówienie znaczenia terminu Rahab i związanych z nim koncepcji prezentuje K. Spronk, «Rahab», *DDD*, s. 684-686.

⁸⁷ Pogłębiającą analizę przedstawia A. Caquot, «Le Léviathan de Job 40,25-41,26», *Revue Biblique* 99(1992), s. 40-69.

⁸⁸ Por. J.W. Kinnier-Wilson, «A Return to the Problems of Behemoth and Leviatan», *Vetus Testamentum* 25(1970), s. 1-14; N.C. Habel, *The Book of Job. A Commentary*, London 1985, s. 550-574.

⁸⁹ Por. M.K. Wakeman, *God's Battle with the Monster*, s. 113-117; P. Raymond, *Dizionario*, s. 63.

⁹⁰ Podobnie, chociaż nawiązując do figury krokodyla J.E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT, Grand Rapids 1988, s. 526-533.

⁹¹ Por. B. Costacurta, *La vita minacciata*, s. 122-123.

Lewiatan-smok jest reprezentantem sił chaosu (Job 3,8)⁹², królem buntowniczych bestii (Job 41,22–26).

Linia kontrastu między smokiem a Bogiem Stwórcą widoczna jest również w Psalmach. Bóg dominuje nad morzem i potworami morskimi, miażdży ich łby, sprawia, że Lewiatan-smok staje się pokarmem dla innych zwierząt⁹³ (Ps 29,3–4; 33,7; 65,8; 68,23; 74,13–14; 77,17). Wszchemoc Boga jest tak wielka, że traktuje On potwory jak zabawki (Ps 104,26)⁹⁴, a one oddają Mu chwałę (Ps 148,7). W Am 9,3 Bóg jest tym, który kieruje wężem morskim, aby ukarać grzesznika.

W kontekście eschatologicznym

Niektóre teksty korzystające z odniesień do smoka posiadają znaczenie eschatologiczne. W tekście greckim Iz 27,1 termin *δρακων* występuje dwukrotnie odnosząc się do *lewiatana* i do *tannin*. Proroctwo o karze, która dotknie smoka jest włączona w polemikę z nieprzyjaciółmi Boga (zob. Iz 24,5)⁹⁵. Smok staje się zatem symbolem buntu, grzechu, pychy grzeszników, które zostaną ukarane (zob. Iz 24,1–23; 25,10; 26,14,21; 27,6–11)⁹⁶. W podobnym, rozszerzonym jednak o aluzję do przejścia przez Morze Czerwone kontekście mówi się o potworach morskich w Iz 51,9⁹⁷.

Apokaliptyka judaistyczna nawiązuje chętnie do linii eschatologicznej wskazanej w Iz 27,1⁹⁸. Znaczenie symboliczne posiadają przede wszystkim Lewiatan i Behemot, identyfikowane z potworami powołanymi do istnienia w piątym dniu stworzenia. W 1 Hen 60,7–9.24–25 Lewiatan i Behemot stają się symbolami buntu grzeszników, który będzie ukarany w każdym miejscu⁹⁹. Zagłada Lewiatana i Behemot będzie znakiem wypełnienia się eschatologicznego zbawienia i ostatecznego zwycięstwa nad złem (zob. 4 Ezd 6,49–52; 2 Ba 29,4; Test Asera 7,3). Również inne teksty intertestamentalne przedstawiają smoki jako stwory szczególnie szkodliwe i niebezpieczne (Ody Salomona 2,33, etc.)¹⁰⁰.

⁹² Por. N. C. H a b e l, *The Book of Job*, s. 108–109; J. Day proponuje kontekst stworzenia: «[...] Job 3,8 seems to allude to the reversal of the process of creation» (I d, «Dragon and Sea», *AnchorBD* II 228). J. E. Hartley widzi w odniesieniu się do Lewiatana aluzję do «most clandestine powers»; por. I d, *The Book of Job*, s. 94; por. także J. Gerald J a n z e n, «On the Moral Nature of God's Power: Yahweh and the Sea in Job and Deutero-Isaiah», *CBQ* 56(1994), s. 466–469. Syntetyczne ujęcie problemu biblijnego Lewiatana i jego protoplastów proponują E. Lipinski, «Lewiatan», *TWAT* IV 521–527; C. U e h l i n g e r, «Leviathan», *DDD*, s. 511–515.

⁹³ Por. J. E r n s t, *Die eschatologischen Gegenspieler in den Schriften des Neuen Testaments*, *Biblische Untersuchungen* 3, Regensburg 1967, s. 261.

⁹⁴ Możliwe są dwa tłumaczenia — „którego stworzyłeś, aby z nim igrać”, lub „którego stworzyłeś, aby igrał w nim (morzu. «In ambedue le soluzioni, il Leviatan è passato dall'essere il mostro mitologico terrorizzante (Sal 74,13) ad essere un inquilino inoffensivo, gioioso nei mari» (L. Alonso S c h ö k e l, C. C a r n i t i, *I salmi*, II, s. 433–434).

⁹⁵ Jako tzw. *Apokalipsę Izajasza* określa się Iz 24–27.

⁹⁶ Por. H. W i l d b e r g e r, *Jesaja. Kapitel 13–27*, s. 1004–1006.

⁹⁷ Por. J. D a y, *God's Conflict with the dragon and the sea*, s. 91–92; J. Gerald J a n z e n, «On the Moral Nature of God's Power», s. 474–476.

⁹⁸ Por. R. B a u c k h a m, *The Climax of the Prophecy*, s. 189–191.

⁹⁹ Za tłumaczeniem L. Fuselli w AAT I, 134.

¹⁰⁰ Motyw figury smoka pojawia się także w Odach Salomona 22,5; rabinistycznym bQid 29b (= demon) oraz gnostyckim Ginza 852, etc. O siedmiogłowym potworze wspomina również gnostycka

W kontekście polityczno-polemicznym

Inny kontekst, w którym mówi się o smokach dotyczy polemiki z wrogami Narodu Wybranego, którzy są również nieprzyjaciółmi Boga. Polemika przeciwko Egipcjowi (Iz 30,7) definiuje go jako potwora morskiego. Jeremiasz, kierując wyrocznię przeciwko królowi Babilonii (Jr 51,34; LXX: 28,34), przedstawia go jako smoka, który pożera Jerozolimę (por. Ap 12,4b). Ezechiel nazywa smokiem (krokodylem, potworem) faraona, władcę Egiptu (Ez 29,3; 32,2)¹⁰¹. Podobny sens posiada Ps 87,4¹⁰². O dwóch agresywnych smokach (wężach), symbolach przesładowców Żydów mówi Est 10,7 (3a); 11,6 (1 14)¹⁰³. W Psalmach Salomona 2,25 figura smoka odnosi się prawdopodobnie do Pompejusza, agresora i okupanta¹⁰⁴.

Wąż

Obok możliwości identyfikacji smoka z Ap 12 z typem potwora morskiego istnieje drugie rozwiązanie — tzn. wskazanie, iż δρᾶκων oznacza węża. Wąż jest istotnym symbolem biblijnym¹⁰⁵. Pytanie, czy istnieje różnica między wężem nazywanym δρᾶκων, a wężem jako ὄφις nie prowadzi do odpowiedzi jednoznacznej. W Wj 4,3; 7,9–10.12.15 występuje motyw laski Mojżesza i lasek magów egipskich. Wąż jako ὄφις staje się δρᾶκων, gdy walczy, jest agresywny.

Mniej jednoznaczne są inne teksty, gdzie wąż-smok wraz ze żmijami jest narzędziem kary (Pwt 32,33; Mdr 16,5), staje się niegroźny dla ufających Bogu (Ps 91,13), jego jad jest symbolem grzechu (Job 20,16; Syr 25,16 LXX). Brakuje natomiast jasnych przesłanek by utożsamić smoka, przynajmniej w świetle Ap 12,3–4a z wężem z raju, choć narracja z Ap 12,4b–17 z pewnością nawiązuje do historii z Rdz 3,1–15¹⁰⁶.

Przedmiot kultu

Tekst Joba 3,8 wiąże Lewiatana z kultem pogan¹⁰⁷. Bezpośrednio temat kultu, którego przedmiotem jest δρᾶκων został poruszony w tekście greckim księgi proroka Daniela w opowiadaniu o Danielu i wielkim wężu, Belu, przedmiocie kultu

Pisitiss Sophia 66; zob. H. Gollinger, «Das „grosse Zeichen“», s. 94; R. Bauckham, *The Climax of the Prophecy*, s. 185–198; P. Busch, *Der gefallene Drache*, TANZ 19, Tübingen – Basel 1996, s. 62 (z tłumaczeniem cytowanych tekstów). Nt. sił chaosu w kontekście rabinistycznych tradycji o stworzeniu J.D. Levenson, *Creation and Persistence of Evil*, San Francisco 1988.

¹⁰¹ M. Greenberg widzi tu wielkiego potwora, ale również możliwą aluzję do krokodyla, I d, *Ezekiel 21–37*, s. 601–602.651; zob. J. Day, *God's Conflict with the dragon and the sea*, s. 93–96.

¹⁰² Interesujące wydaje się tłumaczenie prawie literalne LXX «Ρααβ»; por. L. Alonso Schökel, C. Carniti, *I salmi*, II, 207.

¹⁰³ Por. R. Bauckham, *The Climax of the Prophecy*, 191, nota 54.

¹⁰⁴ R. Bauckham, *The Climax of the Prophecy*, s. 191.

¹⁰⁵ Por. K.R. Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archeologic and Literary Study*, Haddonfield 1974.

¹⁰⁶ Por. P. Farkas, *La «donna» di Apocalisse 12*, s. 176–177.

¹⁰⁷ N.C. Habel, *The Book of Job*, s. 108–109.

Babilończyków (Dn ^{LXX} Bel 22.25.26.27: Dnc Bel 23.26.27.28)¹⁰⁸. Akcentuje się problem bałwochwalstwa¹⁰⁹. Daniel, reprezentant prawdziwej religii, z łatwością unieszkodliwia bestię, uważaną przez pogan za boga¹¹⁰.

Inne zwierzę

Obok grup znaczeń skoncentrowanych wokół koncepcji potwora morskiego i węża sporadycznie występuje inny sens terminu *δρακων*. Job 4,10; 38,39 prawdopodobnie mówi o lwiatkach. Sens szakala występuje najprawdopodobniej w Jr 9,10; Lm 4,3; Mich 1,8. W Jr 27,8 (TM: Jr 50,8) *δρακων* posiada znaczenie przewodników stad owiec. W większości wymienionych tekstów mamy do czynienia z przenośnią lub porównaniem. Lwiatka są symbolem zależności od Boga i Jego wyroków, od których zależy wszystko. Płacz szakali jest znakiem klęski i spustoszenia.

2. Obraz, który powstaje

Poczynione do tej pory obserwacje skłaniają do wyciągnięcia następujących wniosków. *Znak*, który został zasygnalizowany słuchaczowi/lektorowi w Ap 12,3 będzie znakiem o szczególnej wymowie. Wezwanie do wyłączenia uwagi zdaje się podkreślać jego niezwykły charakter. Jako objawienie pochodzi od Boga (z nieba) i ma dotrzeć do każdego (na niebie). Jego przedmiotem jest *δρακων*. Termin ten zakłada z jednej strony brak precyzji, wieloznaczność, która może być zniwelowana poprzez konkretyzację o jaki typ smoka chodzi. Z drugiej strony — niejako wymusza odwołanie się do tekstów Starego Testamentu i tekstów pozabiblijnych. Na poziomie semantycznym mówiąc o smoku zasadniczo można mieć na uwadze dwie główne tradycje interpretacyjne: smoka jako jednego z mitycznych lub konkretnych potworów morskich oraz węża. Możliwe są różne zabarwienia teologiczne — począwszy od symbolu pierwotnego buntu, poprzez symbol eschatologicznej zagłady zła do identyfikacji z wrogiem polityczno-religijnym Ludu Bożego. Również sens smoka jako węża może podkreślać jego agresywny, waleczny charakter lub odnosić się do fałszywych kultów.

Wizja, którą Ap 12,3 rozpoczyna jest zatem dopiero w trakcie trwania. Brak precyzji stymuluje odbiorcę do współtworzenia symbolu, poszukiwania dopowiedzeń. Tożsamość smoka zostanie ujawniona dopiero w Ap 12,9. Jednakże dalsza analiza jego cech zaskoczy nas oryginalnością wobec tego, co na temat smoka już zostało powiedziane. W sposób niezwykle plastyczny autor Apokalipsy zaprasza, by razem z nim współtworzyć symboliczny obraz smoka.

¹⁰⁸ Por. A. W y s n y, *Die Erzählungen von Bel und dem Drachen. Untersuchungen zu Dan 14*, SBB 33, Stuttgart 1996, s. 154.

¹⁰⁹ Wg A. W y s n o g o bałwochwalstwo związane jest bardziej z samą Babilonią niż figurą węża; I d. *Die Erzählungen von Bel und dem Drachen*, s. 155–156.

¹¹⁰ Nt. częściowej inspiracji mitem walki między bóstwem pozytywnym i negatywnym, potworem zob. J.W. v a n H e n t e n, «Dragon», *DDD* 266.

3. Charakterystyka

1. Elementy statyczne

Wielki

Niewyraźny jeszcze obraz smoka staje się nieco bardziej wymowny poprzez dodanie dwóch przymiotników: wielki i czerwony.

Termin „wielki” (μεγας) występuje w Apokalipsie 80 razy. Najczęściej określa głos lub głosy niebieskie (20 razy)¹¹¹. Tylko osiem razy dotyczy bezpośrednio istot żywych, z których pięć jako część wyrażenia „mali i wielcy” (Ap 11,18; 13,16; 19,5,18; 20,12). Poza tym mówi się o „wielkim orle” (12,14) oraz „wielkiej nierządnicy” (17,1; 19,2), podkreślając prawdopodobnie stopień zepsucia moralnego.

W konsekwencji tylko dwa razy w całej księdze przymiotnik μεγας określa jakieś zwierzę; „wielki orzeł” i „wielki smok”. W Janowej koncepcji apokaliptycznej symboli teriomorficznych symbol zwierzęcia odnosi się do czegoś co jest umieszczone ponad człowiekiem i jego zdolnościami a Bogiem, który kontroluje wszystko. Od wielkości zwierzęcia zależy nierzadko jego siła. W przypadku skrzydeł wielkiego orła sugeruje się zdolność bezpiecznego ominięcia niebezpieczeństwa i ratunku. Wielki drapieżnik lub inne agresywne zwierzę to większa możliwość ataku i większe zagrożenie dla potencjalnych ofiar¹¹². Wielkość smoka jest jedną z jego najważniejszych cech, ponieważ zostaje przywołana w bardzo kluczowym momencie jego historii w Ap 12,9. Można założyć, iż jak wielka jest postawa smoka, podobnie wielkie jest znaczenie innych cech charakterologicznych przedstawionych w kontekście prezentacji Ap 12,3–4a.

Czerwony

Kolor smoka jest kolejnym dowodem na to, jak ważna dla Apokalipsy według św. Jana jest symbolika chromatyczna¹¹³. Na poziomie symboliki teriomorficznej bezpośrednio mówi się o kolorach koni (6,2.3.5.7; 19,11) oraz o bestii szkarłatnej¹¹⁴ (Ap 17).

Termin πυρροος użyty na określenie koloru smoka w Ap 12, pod wpływem obrazów mitologicznych jest tłumaczony przeważnie jako „czerwony-ognisty”¹¹⁵.

¹¹¹ Zob. U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 259.

¹¹² Por. B. Costacurta, *La vita minacciata*, s. 181–185.

¹¹³ «L'attenzione relativamente rilevante che il nostro autore mostra così per il colore non è solo estetica: al di là della sensazione visiva che essi suscitano si ha il salto qualitativo che determina il simbolo: i colori acquistano una dimensione qualitativa di significato, esplicabile in termini intellettuali» (U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 49).

¹¹⁴ Kolor szkarłatny jest wspomniany tylko 4 razy. W 17,3 jako kolor bestii i szat siedzącej na niej kobiety (17,4; 18,16). Ponadto mówi się o szkarłacie jako rodzaju tkaniny (18,12). W pozostałych tekstach NT tylko 2 razy: jako kolor płaszcza Jezusa (Mt 27,28) i tkaninę w Prawie Mojżesza (Hbr 9,19).

¹¹⁵ Znaczenie decydujące w definicji sensu zostaje nadane literaturze greckiej i hellenistycznej, por. «feuerrot» (W. Bauer, *Wörterbuch*, 1463), «flame-coloured, yellowish-red» (Liddell-Scott, 1559); por. H.B. Swete, *The Apocalypse of St John*, s. 149; B. A l l o, «Le douzième chapitre de l'Apocalypse»,

Jednakże uważna analiza użycia πυρρος w kontekście Apokalipsy oraz Starego Testamentu nasuwa przypuszczenie, iż ogólnie przyjęte tłumaczenie nie jest do końca ściśle¹¹⁶.

Pośród czterech koni wymienionych w Ap 6 jeden jest koloru smoka (6,4). Jego jeździec ma władzę zniszczyć pokój i toczyć wojny. Ap 12,3 to drugie i ostatnie użycie przymiotnika πυρρος w Nowym Testamencie¹¹⁷.

W tekście Septuaginty πυρρος bardziej niż kolorowi ognia odpowiada różnym odcieniom czerwieni¹¹⁸. Interesujące wydaje się być porównanie z 2 Krl 3,22: „czerwony jak krew”. Przyjęcie takiej interpretacji sugerowałoby aluzję do krwi Baranka zawartą w kolorze smoka¹¹⁹. Pewien problem stanowi jednak pogodzenie tej interpretacji z tekstem, który mówi o szatach wybielonych we krwi Baranka (Ap 7,14). Krew Baranka w całości koncepcji symboliki Apokalipsy reprezentuje rzeczywistość bardzo złożoną¹²⁰. Również wyjaśnienia, że kolor smoka nawiązuje do grzechu (por. Iz 1,18) lub jest aluzją do władzy Rzymu wydają się być mało wiarygodne¹²¹. Jeszcze mniej przekonująca jest próba identyfikowania koloru smoka z ogniem piekielnym¹²².

Koń „czerwony” (Ap 6,4; Za 1,8; 6,2) jest związany z wojną co mogłoby sugerować, że πυρρος odnosi się do przemocy i spowodowanego przez nią przelewu krwi. Wydaje się zatem uzasadniona propozycja R. Bauckhama, by w kolorze smoka szukać aluzji do krwi męczenników¹²³. W szerszej perspektywie teologicznej swoją aktualność zachowuje opinia Wiktoryna z Pettau, który w kolorze smoka widzi „przejaw jego zabójczego zachowania” z ewidentnym odniesieniem do J 8,44¹²⁴.

s. 537; H. Lilje, *Das letzte Buch der Bibel*, Hamburg 1961, s. 185; H. Gollinger, *Das „grosse Zeichen“*, s. 93; H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, s. 165; J.-P. Prévost, *L'Apocalypse*, Paris 1995, s. 105; P. Busch, *Der gefallene Drache*, 61–62; H. Ulland, *Die Vision*, 187; ecc.

¹¹⁶ Por. R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary*, I, 318–319; J. Fontenrose, *Python*, s. 185; A. Vögtle, «Mythos und Botschaft in Apokalypse 12», w: *Tradition und Glaube*, Festgabe für K.G. Kuhn, FS, Göttingen 1971, s. 405; H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, s. 165; A. Yarbro Collins, *The Combat Myth*, 76; R. Wall, *Revelation*, Peabody 1991, s. 160; D.E. Aune, *Revelation 6–16*, s. 683.

¹¹⁷ Wylęczając Dz 20,4, gdzie używa się imię własne.

¹¹⁸ W Rdz 25,30 od czerwonego koloru pożywienia Ezaw zostaje nazwany Edom; w Lb 19,2, czerwony kolor krowy ofiarnej; w 2 Krl 3,22 kolor wód czerwonych jak krew; w 2 Krl 5,17, kolor ziemi; w Pnp 5,10, rumiane oblicze ukochanego. U Zach 1,8; 6,2 mówi się o czerwonych koniach. We wszystkich przypadkach terminem użytym przez TM jest *edom*; por. R. Gradwohl, *Die Farben im Alten Testament*, Berlin 1963, s. 6–24.

¹¹⁹ Por. P. Farkas, *La «donna» di Apocalisse 12*, s. 217.

¹²⁰ «Das Blut des Lammes scheint also nicht als menschlicher Lebenssaft mit roter Farbe gedacht zu sein, sondern als Symbol für das Sühnegeschehen am Kreuz» (H. Ulland, *Die Vision*, 188).

¹²¹ «Die Deutung der roten Farben als Farbe des Blutes, als Farbe des Feuers oder als Farbe des Imperatorenmantels ist unwahrscheinlich. Eine bessere Erklärung bietet auch hier das Alte Testament, wo nach Is 1,18 „Rot” die Farbe der Sünde ist» (J. Ernst, *Die eschatologischen Gegenspieler*, 118). Autor zapomina jednak, że w Iz 1,18 nie mówi się o kolorze czerwonym ogólnie, ale o szkarłacie.

¹²² Por. J.-M. Salgado, «Le chapitre XII», w: *Maria in Sacra Scriptura*, Roma 1967, s. 321.

¹²³ *The Climax of the Prophecy*, 188 nota 40.

¹²⁴ G. Rapisarda, «„Draco magnus rufus” (Ap 12,3) fra Antico e Nuovo Testamento», *Annali di storia d'esegesi* 4(1986), s. 154.

Druga cecha charakterystyczna smoka wskazuje, że jest to zwierzę niebezpieczne¹²⁵, posługujące się przemocą, która może prowadzić nawet do pozbawienia życia¹²⁶.

Siedem głów

Smok ma siedem głów i dziesięć rogów. Na głowach nosi siedem diademów. Liczba rogów nie odpowiada liczbie głów¹²⁷. Kolejność prezentacji zdaje się podkreślać wagę każdego z symboli. Motywy literackie smoka wielogłowego występują zarówno w mitologiach jak i w Ps 74,13–14. Niektórzy egzegeci sugerują, że obraz siedmiogłowego smoka nawiązuje do Dn 7,6¹²⁸. Wydaje się być bardzo prawdopodobne, iż Jan używa symboli z księgi proroka Daniela (por. Dn 7,6–7) nadając im nowy sens.

Głowa jest szczególnie ważną częścią ciała każdego żywego organizmu. Głowa „rządzi” całym ciałem, jest siedzibą witalności i inteligencji¹²⁹. Ruchy głową mają swoje istotne miejsce w języku gestów¹³⁰. W Apokalipsie występuje zawsze obraz głowy związany z innymi symbolami¹³¹. Niekiedy zwraca się uwagę jedynie na jej część, np. czoło (np. 7,3; 9,4; etc.) lub inny organ, w sposób naturalny do niej przypisany (zob. 5,6).

Pomocą w określeniu znaczenia głów smoka jest uważne przyjrzenie się głowom innych figur zwierzęcych. Teksty, które rzucają dodatkowe światło na symbolikę głów smoka zawarte są w Ap 9,7–10,17–19; 13,1,3 oraz 17,3,7,9. Przykład głów szarańczy (9,7–10) i koni, jakby lwów (9,17–19) wskazuje, że głowa jest dobrym miejscem, by podkreślić godność i zwycięskość¹³². Obrazy bestii z Ap 13,1–3¹³³ oraz 17,3–9 jako zależne od Ap 12,3–4a nie wnoszą nowych treści¹³⁴.

Istotna jest liczba głów smoka. Liczba „siedem” występuje w Apokalipsie niezwykle często (55 razy na 88 w NT) i była popularnym symbolem arytmetycznym¹³⁵. Wyraża pełnię, całkowitość¹³⁶.

¹²⁵ J. Le Frois łączy kolor czerwony smoka z przelewem krwi, efektem wojny i zniszczenia; I d, *The Women Clothed with the Sun*, 120.150–151.195.

¹²⁶ «[...] the epithet denoting his mordrous work» (H.B. Swete, *The Apocalypse of St John*, s. 149).

¹²⁷ Por. ksylografię A. Dürera; A. Wikenhauser, *L'Apocalisse di Giovanni*, Brescia 1983, s. 51.

¹²⁸ H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, s. 165.

¹²⁹ Głowa staje się symbolem zwiercznością (por. 2 Sm 22,44; Pwt 28,13; 1 Krn 29,11; Ps 68,22; Ef 1,10; Kol 1,18).

¹³⁰ Głowa podniesiona oznacza radość i zaufanie (Ps 110,7; Job 10,15), w bólu głowę posypuje się prochem (Ne 9,1).

¹³¹ 19 razy: 1,14; 4,4; 9,7.17.19; 10,1; 12,1,3; 13,1,3; 14,14; 17,3.7.9; 18,19; 19,12.

¹³² «He has seven heads [...], symbolical of a plentitude of power; and every head is crowed with the fillet which denotes sovereignty» (H.B. Swete, *The Apocalypse of St John*, s. 149).

¹³³ Por. J. Lopez, *La figura de la bestia*, s. 83–84.

¹³⁴ Por. D.E. Aune, *Revelation 6–16*, s. 683.

¹³⁵ «Dies Hervortreten der Sieben wird kein Zufall sein, um so weniger, als sie auch sonst gerade in der Zeitgenössischen Apokaliptik hervortritt» (K.H. Rengstorf, «επτα», *TWNT* II 628); por. A. Yarbro Collins, *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*, Supplements to The Journal For The Study of Judaism 50, Leiden – New York – Köln 1996, s. 122–127.

Dziesięć rogów

Róg, noszony przez zwierzę, z reguły służy do walki lub do obrony¹³⁷. Zasadniczo rogi zdobia zwierzę dorosłe, dojrzałe. W Starym Testamencie róg stał się symbolem mocy, siły¹³⁸. W Nowym Testamencie poza tekstem Ap róg występuje jedynie w Łk 1,69, oznaczając moc zbawienia.

W Ap róg pojawia się 10 razy. W kontekście istot żywych, prawie zawsze symbol rogu związany jest z liczbą siedem (5,6)¹³⁹ lub dziesięć (13,1; 17,3.7.7.12.17). Druga bestia z 13,11 posiada tylko dwa rogi.

Najprawdopodobniej jako inspiracja służył obraz czwartej bestii z Dn 7,7 (por. Dn 7,24; Ap 17,12.16). Utożsamienie rogów z królami w Ap 17,12 (por. Dn 7,7¹⁴⁰) mogłoby sugerować, że smok jest królem-założycielem¹⁴¹. Charakter jego królestwa jest precyzowany poprzez poszczególne elementy symboliczne całości obrazu smoka w Ap 12,3–4a.

Liczba „dziesięć” poza jednym przypadkiem odnosi się do liczby rogów smoka i pierwszej bestii. W liście do Kościoła w Efezie przepowiada się spowodowaną przez diabła udrękę, która będzie trwała dziesięć dni (Ap 2,10). Znaczenie liczby dziesięć związane jest z najbardziej podstawowymi faktami, jak np. liczenie na palcach¹⁴². Dziesięć oznacza jakość zamkniętą, okrągłą, ale ograniczoną¹⁴³.

Dziesięć rogów, w które uzbrojony jest smok oznaczają jego ograniczone możliwości.

¹³⁶ «In allen Fällen ist sie auch hier die Zahl der Totalität, und zwar im wesentlichen in dem Sinne, daß sie die Vollkommenheit des göttlichen Wirkens verbürgt; in diesem Sinne durchzieht sie das ganze Buch. Daneben dient sie aber auch dazu, die höchste Entfaltung der Kräfte zu umschreiben, die Gott entgegengesetzt sind, nämlich in dem Tier mit den sieben Häupter» (K.H. Rengstorf, «επτα», s. 629).

¹³⁷ «Die zehn Hörner weisen auf seine irdische Machtfülle, näherhin auf seine Stoßkraft und Angriffslust hin» (J. Sickenberg, *Erklärung der Johannesapokalypse*, Bonn 21942, s. 119).

¹³⁸ Zob. np 1 Krl 2,1.10; Ps 88,18; 131,17; 148, 14; Syr 47,7.11.

¹³⁹ E. Schick sugeruje, że smok pozostaje w relacji do Baranka: «[...] manifesta inoltre il suo ridicolo tentativo di essere Dio, il grottesco sforzo di imitare „l’Agnello” il vero signore della storia» (Id, *L’Apocalisse*, Roma 21984, s. 135).

¹⁴⁰ Próbę identyfikacji królów z Dn przedstawia C.C. Caragounis, «The Interpretation of the ten Horns of Daniel», *ETL* 63(1987), s. 106–113.

¹⁴¹ «Nella visione di Daniele (7,7), come in Ap 17,12, si precisa che dietro l’immagine delle corna, bisogna riconoscere i re. Tale non è certamente il senso del presente testo, dove si può scorgere tuttavia, nella menzione delle corna, l’idea del regno: il drago è re» (P. Prigent, *L’Apocalisse*, s. 371).

¹⁴² «So wird die Zehn Grundlage des dekadischen Systems, das neben dem Duodezimalsystem im Altretum bestand» (F. Hauck, «δεκα», *TWNT* II 35).

¹⁴³ «Die Zahl Zehn wird in der Apokalypse nur irdischen beziehungsweise antigöttlichen Größen beigelegt [...]» (H. Gollinger, *Das «grosse Zeichen»*, s. 87).

Siedem diademów

Diadem jest symbolem królewskośći i władzy¹⁴⁴. Symbol podkreśla władzę, która jest w akcji, jest sprawowana¹⁴⁵. W kontekście Apokalipsy diademy występują tylko trzy razy. Nosi je smok (12,3) oraz spokrewniona ze smokiem bestia z morza (13,1)¹⁴⁶. W 19,12 pojawia się jeździec na białym koniu nazywany „Słowo Boga”, który nosi wiele diademów. Zwierzchnictwo „Słowa Boga” jest zatem niezdefiniowane, ale jednocześnie nieograniczone.

Diademy smoka kontrastują z koroną niewiasty z Ap 12,1¹⁴⁷. Niewiasta nie jest typem agresywnego władcy, lecz osobą miłowaną i nagrodzoną przez Boga¹⁴⁸.

Potwór niezwykle i niebezpieczny, którym jest smok, pełen sił witalnych i inteligencji, posiada również prerogatywy królewskie, które będzie realizował w sposób absolutny¹⁴⁹.

2. Elementy dynamiczne

Ogon

Ogon, którym smok zrzuca trzecią część gwiazd na ziemię jest pierwszym elementem ruchomym obrazu z Ap 12,3–4a. Samo znacznie gestu nie jest do końca jasne i bywa wyjaśniane w różny sposób.

Pierwsza interpretacja odwołuje się do Dn 8,10, gdzie mały róg rośnie ku niebu i zrzuca gwiazdy. Znaczącą rolę miałyby odegrać interpretacja symboliczno-eschatologiczna postaci Antiocha IV Epifanesa¹⁵⁰. Ponadto na podstawie Dn 8,10 i Ap 12,4a niektórzy egzegeci próbują zbudować teorie o możliwym kontekście mitologiczno-astrologicznym i etnologicznym. Ruch smoka miałyby wyjaśniać istnienie luki w układzie gwiazd w okolicy konstelacji Skorpiona¹⁵¹.

¹⁴⁴ «[...] eigentlich das Abzeichen der Königswürde bei den Persen, ein mit Weiß verziertes blaues Band im Turban, daher Symbol der Königswürde überhaupt.» (W. Bauer, *Wörterbuch*, s. 365–366); por. I Ezd 4,30; Est 1,11; 2,17; 8,15; I Mch 1,9; 6,15; 8,14; 11,13; 11,54; 12,39; 13,32; Mdr 5,16; 18,24; Syr 11,5; 47,6; Iz 62,3).

¹⁴⁵ Por. U. Vanni, *L'Apocalisse*, 243 nota 47; P. Farkas, *La «donna» di Apocalisse 12*, s. 230.

¹⁴⁶ Liczba diademów jest różna. 10 diademów bestii oznacza regres.

¹⁴⁷ Por. H. Gollinger, *Das «grosse Zeichen»*, s. 95.

¹⁴⁸ Por. U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 235–237.

¹⁴⁹ G.R. Beasley-Murray, *Revelation*, London 21981, s. 199.

¹⁵⁰ Por. H.B. Swete, *The Apocalypse of St John*, s. 149; R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary*, I, 320; H. Gollinger, *Das «grosse Zeichen»*, s. 95–96; H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, s. 165; A. Yarbro Collins, *The Combat Myth*, s. 76–79; J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, Zürich 1984, s. 127; H. Giesen, *Johannesapokalypse*, Stuttgart 1986, s. 97; U. Vanni, *L'Apocalisse*, s. 243; P.E. Hughes, *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1990, s. 136; A. Lancellotti, *Apocalisse*, Cinisello – Balsamo 1996, s. 116; P. Busch, *Der gefallene Drache*, s. 63; H. Ulland, *Die Vision*, s. 191; D.E. Aune, *Revelation 6–16*, s. 685; J.W. van Henten, «Typhon», *DDD*, s. 880.

¹⁵¹ Por. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, s. 387; F. Lehmann-Nitsche, «Der apokalyptische Drache», *Forschungen und Fortschritte* 20/21(1934), s. 259–260; B.J. Malina, *On Genre and Message of Revelation*, Peabody 1995, s. 160–162.

Według innych mógłby nawiązywać do mitologicznego opisu upadku aniołów (por. Rdz 6,14; 1 Hen 6–8; 18,13–19,3; 83,3; 87,1–3)¹⁵².

Jeszcze inni zwracają uwagę, iż gest smoka podkreśla jego wielkość¹⁵³ lub interpretują go w kluczu ironicznym¹⁵⁴.

Na marginesie należy wspomnieć opinię, według której agresywna reakcja smoka nawiązuje do mitologicznej koncepcji Lewiatana¹⁵⁵.

W ocenie powyższych opinii należy zwrócić uwagę na następujące problemy. Chociaż z pewnością smok nawiązuje w jakiś sposób do Lewiatana, okoliczności nie zbliżają go do naturalnego środowiska Lewiatana jakim jest morze. Interpretacja mitologiczno-astrologiczna wydaje się być mało przekonująca i mało przydatna w trakcie analizy teologicznej¹⁵⁶. W Apokalipsie nt. upadku aniołów mówi się jedynie w kontekście 12,9.

Działanie smoka nawiązuje najprawdopodobniej do księgi proroka Daniela, jednakże zostało poddane reinterpretacji. Rzeczywiście ruch ogona, wywołujące skutki kosmiczne podkreśla gigantyczne rozmiary smoka. Zastanawiające jest, że smok uderza ogonem a nie rogami¹⁵⁷. Ogon smoka szkodzi podobnie jak ogony szarańczy (9,10) i koni (9,19). Podobnie jak one smok jest stworem o charakterze demonicznym.

Ilość określana jako „trzecia część” występuje w Apokalipsie 15 razy, kontekście plag, które z woli Boga spadają na ludzkość (por. 8,7–12; 9,15–18). Zmienić lub zniszczyć trzecią część wystarczy by zmienić sytuację naturalną w zachwianą, zniekształconą¹⁵⁸. W sekcji tręb trzecia część gwiazd traci swój blask (8,12)¹⁵⁹. Dwa razy upadek gwiazdy dotyka dotkliwie świat ludzi (8,10–11; 9,1). Jedynie w 6,13 występuje motyw gwiazd, które spadają z nieba na skutek otwarcia szóstej pieczęci (6,12–14). Powodem jest gniew Boga i Baranka (6,17).

Prawdopodobnie w działaniu smoka należy dopatrywać się aluzji do działań Boga. Smok próbuje naśladować Boga, Stwórcę i Pana stworzenia¹⁶⁰. Fakt ten doskonale pasuje do smoka jako symbolu chaosu, pierwotnego buntu¹⁶¹. W naśladowaniu Stwórcy smok jest jednak mało efektywny. Pierwszy gest jest destrukcyjny¹⁶². Symbol gwiazd pojawia się zarówno w opisie niewiasty jak i smoka.

¹⁵² Por. E.W. Bullinger, *Commentary of Revelation*, Grand Rapids 1984, s. 398; D.E. Aune, *Revelation 6–16*, s. 686.

¹⁵³ H.B. Swete, *The Apocalypse of St John*, s. 150.

¹⁵⁴ Wg J.M. Courta smok antycypuje swój upadek opisany w 12,9; por. I d, *Myth and History*, s. 114.

¹⁵⁵ H. Ritt, *Offenbarung des Johannes*, s. 66.

¹⁵⁶ Podobnie F.X. Steinmetzer, «Der Sternesturz in der Johannesoffenbarung», s. 436–437.

¹⁵⁷ «[...] il Satana mostra di avere il proprio potere nella coda, come i cavalli — cavalette dalle code di scorpione» (E. Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, Rocca San Casciano 1999, s. 194).

¹⁵⁸ H. Lilje, *Das letzte Buch der Bibel*, s. 187.

¹⁵⁹ O relacji między działaniem smoka a 8,7–12 mówią H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, 165 oraz J. Sweet, *Revelation*, London 1990, s. 196.

¹⁶⁰ Por. F.X. Steinmetzer, «Der Sternesturz in der Johannesoffenbarung», s. 437.

¹⁶¹ F.X. Steinmetzer, «Der Sternesturz in der Johannesoffenbarung», *Forschungen und Fortschritte* 11(1935), s. 437 widzi w geście smoka chęć naśladowania Boga oraz wściekłość niszczenia.

¹⁶² H. Giesen podkreśla arogancję smoka: «In der Tat zeigt sich hier die masslose Arroganz dessen, der sich anschickt, Gott gleich zu sein. Er vermag kein Heil, keine Freude und Zuversicht zu schenken, sondern nur Angst und Schrecken zu verbreiten» (I d, «Kirche auf dem Weg durch die Zeit», *Theologie der Gegenwart in Auswahl* 25[1982], s. 175).

Jednakże zupełnie inny kontekst, w którym się pojawia po raz kolejny podkreśla całkowitą różnicę jakościową między dwoma znakami.

VI. KONKLUZJA

Pomimo wielu informacji, które określają czym lub kim jest smok, proces precyzacji nie jest jeszcze zakończony¹⁶³. Okazuje się, że frapujący, przeładowany informacjami obraz ożywa. Niestety, jego pierwsze działanie zdaje się potwierdzać jego buntowniczość, agresywność i cechy uzurpatora. Pełny obraz symbolu smoka powstanie, gdy zostanie zakończona jego historia. Pomimo, że przed słuchaczem/lektorem powstaje obraz rzeczywistości ekstremalnie niebezpiecznej dla człowieka, już w punkcie wyjścia nie ma wątpliwości; smok jest tylko stworzeniem, jego potęga jest ograniczona. W konfrontacji z wszechmocą Boga jego działania są śmiesznie nieporadne i bezowocne.

SYMBOLDYNAMIK IN AP 12,3–4A

ZUSAMMENFASSUNG

Der Beitrag betrifft die Dynamik des Symbols in der Apokalypse 12,3–4a. Ohne jeden Zweifel ist festzustellen, dass dieses Symbol ein Drache ist. Diesem Zeichen ist dieser Beitrag gewidmet.

Trotz zahlreicher Informationen, die den Drachen bestimmen, ist der Vorgang der präzisen Bestimmung noch nicht beendet. Es zeigt sich, dass das frappierende, mit Informationen überladene Bild auflebt. Leider scheint seine erste Wirkung seine rebellische, aggressive und usurpatorische Haltung zu bestätigen. Ein volles Bild des Drachen wird entstehen, wenn seine Geschichte beendet wird. Trotz des vor dem Hörer bzw. Lektor entstehenden, für den Menschen extrem gefährlichen Wirklichkeitsbildes, gibt es schon beim Ausgangspunkt keine Zweifel: Der Drache ist nur ein Geschöpf, seine Macht ist begrenzt. In der Konfrontation mit Gottes Allmacht sind seine Aktivitäten lächerlich unbeholfen und vergeblich.

¹⁶³ Zob. R. Bauckham, *The Climax of Prophecy*, s. 198; G.R. Beasley-Murray, Dokładną analizę porównawczą przedstawia H. Gollinger, *Das «grosse Zeichen»*, SMB 11, Würzburg – Stuttgart 1971, s. 110–118.